

《范畴篇》对“存在与思维同一”问题的处理

赵浦澍

西北大学哲学学院, 陕西 西安

收稿日期: 2026年9月8日; 录用日期: 2026年9月28日; 发布日期: 2026年10月10日

摘 要

《范畴篇》从谓述关系分析着手为存在分类, 暗含着对巴门尼德遗留下来的问题——“存在与思维同一”如何可能的处理。相较于亚里士多德后期成熟的“形式-质料”学说, 《范畴篇》展现出这一脉络: 将第一实体作为根本的范畴, 使之具有本体论的意义, 以第一实体作为处理“存在与思维同一”问题的出发点, 使其兼具存在的确定性和思维对象的可变属性从而实现存在与思维二者同一。然而第一实体在感觉经验上的变化和其本质上确定性的来源都未被阐清, 因而对“存在与思维同一”问题的处理并没有完成。

关键词

《范畴篇》, 存在, 实体

On the Treatment of the Issue of “The Identity of Being and Thinking” in the *Categories*

Pushu Zhao

School of Philosophy, Northwest University, Xi'an Shaanxi

Received: September 8, 2026; accepted: September 28, 2026; published: October 10, 2026

Abstract

The *Categories* begins with an analysis of predicative relations to classify being, implicitly addressing the issue left by Parmenides—how “being and thinking are identical” is possible. Compared to Aristotle’s later mature doctrine of “form-matter,” the *Categories* reveals a line of thought: taking primary substances as fundamental categories endowed with ontological significance, and using them as the starting point for resolving the problem of “being and thinking as one,” thereby combining the determinacy of being with the variability of objects of thought, thus achieving identity between being and thinking. However, neither the changes of primary substances in sensory experience nor the

source of their essential determinacy is clarified, leaving the treatment of the problem of “being and thinking as one” incomplete.

Keywords

Categories, Being, Substance

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

作为被排列至亚里士多德《工具论》首篇的《范畴篇》通过对经验事实进行言语的逻辑分析，一反其师柏拉图的本质主义，通过最基本的主-谓结构的分析，区分了是者(being)的诸范畴，为能够被思维的对象即是者划下分类，将是者的第一性归还给了作为个别事物的第一所是。是者被范畴建构成符合逻辑的东西，这种范畴又使得是者被赋予本体论的基础性意义——这种符合逻辑的、符合思维形式的范畴划分使得实存的个别事物即自然存在者和理念(idea)的、形式(form)的普遍概念作为存在被分为第一实体(primary substance)、第二实体(secondary substance)和其他属性。不难发现，这一范畴划分工作的出发点是属人的言词的意义(logos of the ousia, 逻各斯-所是)，而似乎所要划分的，是不属人的存在(being, einai, eimi)。这似乎有以逻辑规定世界的逻各斯中心主义的传统，当然这意味着有一个基本的信念，即属人的逻辑是能够通达属于自然的逻各斯的。然而，这也是亚里士多德逻辑哲学的特色所在，即是者(being)作为能够被认识的存在(ousia)，是作为思维对象的存在，如此思维才能够与存在同一。本文认为，在《范畴篇》中，亚里士多德通过逻辑分析的手法来为实存的个别事物(第一实体)确立作为存在的第一性的地位，正是隐含上述这一脉络，即弥合属人的思维与属自然或属神的存在间的巨大鸿沟，为存在与思维二者建立同一性，并试图由此通达真理(sophia)。

2. “存在与思维同一”问题的源起

自古希腊的学者们第一次对世界和人发问——从自然哲学家们开始，思考存在问题就成为了关键。泰勒斯为世界寻找本原：“水是普遍的本源实体(primary substance)，世界是有生命的，充满了神性(divinities)。”([1], p. 15)对于自然哲学家来说，本原问题是思维着的人面对世界存在的追问，本原往往被归结为物质性的存在者，讨论作为现成存在者的存在论问题。巴门尼德将这一问题挑明，“一条路——[它]存在，[它]不可能不存在，这是皈依之路(因为它伴随着真理)；另一条路——[它]非存在，[它]需定非存在”([2], p. 73)。在这里，讨论存在方可通往真理之路。但在巴门尼德的诗篇中，人的思维与这一真理之路——存在同一了——“因为能被思考的和能存在的是在那里的同一事物”([2], p. 92)。这是一个对属人的思维之界限的基础划分：人们只能思维存在，而无法思维不存在——即“存在(einai)与思维(nous)同一”。

这一表述引出了一个基本的问题，可感自然对象驳杂万分——“且听我所的这种欺骗性秩序吧……命名一种形式是不正确的……在实体中区分对立面”([2], p. 92)，而感觉经验似乎也充斥着不可靠性——“也不能让习惯支配你，走上这条诸多经验的路，运用毫无目标的眼睛，鸣响的耳朵和舌头”([2], pp. 80-81)。如果将人诉诸于认识真理的主体，那么具有这种不完善性的思维如何通达存在的真理，换言之，思维如何能和存在同一。在巴门尼德这里，乃至整个古希腊哲学史，存在的含义是含糊的，并没有区分存

在论的存在者和作为“存在”本身二者，海德格尔指明“希腊哲学停留在在场者本身当前而只求用已举出的诸规定去考察在场者”([3], p. 61)。事实上，整个希腊哲学关于存在的讨论都可以看作是对存在者(being)的讨论。那么本文讨论的巴门尼德的遗留问题——“存在与思维同一”，实际上是在存在者层次上讨论的，直至亚里士多德的存在论也如此：“决定性的存在之先行具有，运动中的存在者，以及对这个存在者的确定的存在学阐明，乃是那些存在学基本结构的动机来源。”([4], p. 61)。

即便如此，巴门尼德对思维同存在的讨论仍引出又一问题，即，不变的永恒持存的“一”即存在，同流变不居的、感性的由以太形成的现象世界分别象征着真理的确定性和意见的不确定性，而思维居于现象世界的人的肉体中，处理、分辨着意见与真理：“而要以推理判断我告诉你的带有争议的不信任，”([2], p. 81)，首先可以看到，对于巴门尼德来说，思维与存在的同一源于实现对虚假的剥离，而关键在于逻辑的施用，“‘存在’即‘本体’之作为逻辑的东西，决定了思维也是逻辑的，进而决定了形而上学思辨必然按逻辑去揭示存在的本性”([5], pp. 35-36)，这产生出一种倾向，即以思维的逻辑去辨明具有确定性的存在，将之作为寻求真理的出路。而如前文所述，确定性的存在一定不在流变之中，就一定不在生灭变幻的感性世界之中。经过巴门尼德对“存在和思维同一”一题的界说后，如上所述，几乎只有思辨的、逻辑的思维可以得到真理，而思维寓居于流变的感性世界中却试图通达不变的存在。如何确立这种存在，似乎有两条路可走。

其一，从主体性出发，为思维找到一种方式，使它能够在确定性和流变的感性世界间行走，柏拉图正是走了这样的一条路，他彻底将真理和意见分离成了两个世界：理念世界，作为确定性的真理的世界，灵魂行走其中，又思维着，寓形于可感世界。

其二，从思维对象出发，即找到一种既包含着确定性又能被思维对象化而直接通达的存在，将确定性和不确定性二者弥合在一起，那么这一存在必然持存于流变的感性世界中，如此方可通达思维。亚里士多德的实体(ousia)学说有这样的倾向。

将属人的思维的不完善类推成属神的完善是柏拉图的处理手法，他引入了“理念”(idea)，以望解决人的思维囿于物质世界的不可靠性问题，将存在者的真理归结于神创的理念世界：作为质料的万物之所以成为人们所面见的似乎有规律的可感世界，正是源于神的非质料的理念世界的规定。在柏拉图的界说下，存在分离成了属神的理念形式世界和属自然的现实质料世界，人既有接通理念世界的灵魂(nous 或思维所在)，同时又备有物质世界的肉身，所以，仅仅接通着物质性世界的人的思维有了通往理念世界的可能。如此，存在便不再囿于物质性的存在，而是作为非物质的、可以思维的、有形式的一一独立在前的理念，人的思维便不会因物质世界的障壁而无法通达真理，思维在理念世界中能获取真理，感觉在可感世界中只获取意见。可见，柏拉图试图将存在诠释成与思维同一纬度的、非物质的存在者——理念，以弥合思维与存在无法同一的难题。

柏拉图通过对理念和可感世界的划分似乎将对存在的认识划分为真理和意见，一个是思维能够通达的理念世界，而可感世界作为流变不居的纷杂现象充满不可靠性。但有一个问题无法解决，对理念的推论始终源于对可感事物的抽象，即便柏拉图圆融自洽地说明了理念世界到可感世界的下降逻辑，前者是后者的普遍本原，后者是前者的摹仿分有。但无法想象的是，如果不存在对可感世界的描述，如何能明了哪怕任意一点关于理念世界的认知。因此，纵使理念世界存在，可感世界存在的真实性仍不可被否认。如此沿着柏拉图的理路，将会有理念世界和可感世界两个存在的世界，有两种截然不同的存在，一种被另一种规定着，理念世界是纯粹的真理存在，可感世界是驳杂的影像被理念规定而成的，人的思维能够通达真正存在的唯一可能性即是求助于神秘主义的伟力——有着能够游走于两个世界间的灵魂。

当然亚里士多德对柏拉图的理念论是不满意的，在《形而上学》中对之进行了大篇幅的批判，并构造了自己的本体论。事实上在《范畴篇》中已然可见亚氏与柏拉图哲学的分野，范畴的划分正是对理念

论混乱的纠正，个别事物作为第一实体，在形而上学层面上即有了本体论(ontology)的第一性意义，正如《形而上学》中所言“存在着一种考察作为存在的存在，以及就自身而言依存于它们的东西的科学……既然我们寻求的是本原和最高的原因，很显然它们必然就自身而言地为某种本性所有……应当把握的是作为存在的存在之最初原因”([6], p. 58)。旧的希腊哲学所关注的存在论问题，不论是本原、理念等，都是妄图直观阐明何为存在，亚里士多德则“把实存者的实存建构为‘本体-性质’模式，它出之以形式逻辑，便是主-谓结构范畴命题”([5], p. 88)，在《范畴篇》这里，依靠范畴的划分，建构起以实体作为存在的本体，并从实体出发来通达全部的存在本体论建构。

3. 《范畴篇》对“存在与思维无法同一”难题的处理

依上文所述，在巴门尼德那里“那能够被谈论、被思考的必定是存在者……而无物非存在”([2], p. 78)的对存在与思维同一的诉说开始，思维的智慧便不再如赫西俄德那里源于神授而是希图直通存在的真理——“伟大宙斯的能言善辩的女儿们……把一种神圣的声音吹进我的心扉，让我歌唱将来和过去的事情”([7], p. 28)。尽管在巴门尼德的诗篇中，他仍是依靠正义女神的引领而进入真理之路(the path of Persuasion, 皈依之路，确信之路)，但所要取得的——存在的真理，却直接向人的思维照面。可以说，在巴门尼德那里，存在与人的思维不再倚凭神谕，而是直接联系起来，至此有了一个新的可能，跨越过神力的统摄，以思维直接认识存在。巴门尼德遗留的问题是，所谓同一，是思维从属于存在的同一，或是说是思维的理性部分归属于存在本身。而思维的其他部分则只会产生混乱和谬误的意见。因此巴门尼德只是给思维的能力划了界：思维只能思维存在。所以这种同一可以看作是作为能力的思维去认识作为真理的存在的同一，即人的能力与真理的存在的同一。这既是一个本体论问题，即思维和存在是什么，又是一个知识论问题，即二者以何种方式同一。显然人的思维能力并非完美的，而存在被坚信着就在那里作为真理等待揭露。怎么揭露？——柏拉图的方法是区分出两个世界，一个世界是真实的存在——理念所在的世界，一个是现象界——意见的感性世界，人的思维变成了灵魂被坚信能通达两界。

亚里士多德在《范畴篇》中表现出与柏拉图理念论不同的逻辑哲学的倾向，对范畴的划分实质上有另一种对存在思维同一问题的处理，以知识论和本体论相统一的方式将“存在和思维同一”的遗留问题转化为“存在和思维具有同一性”，即人的理性和自然的逻各斯具有同一性。在知识论上，《范畴篇》以主谓结构分析为存在的分类，形成了完整的认识对象分类体系，在本体论上确立了第一实体为最基本存在。

《范畴篇》的范畴划分究竟是对语词的词项意义的划分还是对词项指称的存在本身的划分古来即有争议。本文倾向于范畴的划分具有本体论意义，有一个线索，范畴划分中的最基本范畴，《范畴篇》第五章所谓的“最严格的、首要的和最根本的‘所是’”，指的是那既不述说任何主词也不在任何载体中的东西，例如个别的人或个别的马”([8], p. 109)——第一所是(primary substance)。从“既不诉说”又“不在任何载体中”的划分上看，第一所是至少有两层涵义。

其一，“不述说任何主词”，即第一所是在主谓结构中不能用作谓语。这里应有双重意涵：第一，从语词意涵上看，说明第一所是不具备谓述主词的功能，即第一所是作为语词的意义没有和需谓述的主词的意义相重合的部分；第二，从所指对象物看，第一所是在经验事实上是无法谓述一个主词所指的事物，如苏格拉底此人作为第一所是，我们就可以说任意一个所指不是苏格拉底的主词所指的事物都不能被苏格拉底谓述，不论这一主词是普遍概念还是现实个体，如我们不能说“人是苏格拉底”，也不能说“白色是苏格拉底”。因为我们清楚地知道苏格拉底这一词语所指的是怎样的一个个别的人，也即在这一认识下，第一所是的语词意涵在思维分析上能够对应其所指对象物的意涵。

其二，“不在任何载体中”，亚氏在《范畴篇》中多次申明“所谓在载体中，我的意思并非指如某个部分那样位于某种东西中，而是指它不能离开它所在其中的那个东西”([8], pp. 107-108)。古代评注者为

“在载体中”的意思作了两种有理的区分。波菲利认为“‘在载体中’和‘在质料中’是一种类型……说‘属性不能离开其载体’就如同说‘形式不能离开其质料’”([8], pp. 181-182)。另一种观点则认为,亚氏在范畴篇中的谈论的“载体”即“所是”这一范畴,而其他九个范畴作为属性或偶性是蕴含于所是中的,而形式则是对质料施加规定性,使质料成为“是”,那么属性与所是的关系是截然有别于形式与质料的关系,故此“在载体中”只表示“属性在所是中”这一个意思。这一分歧可能源于亚氏《范畴篇》和《形而上学》间实体学说的矛盾。如果将《范畴篇》视作更早期的文本,那么“在载体中”应表达“属性在所是中”这一意涵。能否“在……之中”就成为了划分所是和其余范畴的设置。作为不在载体中的第一所是,同样地,从语词意涵上看,没有第一所是的专名外的任何一个语词能够完全指代第一所是所具有的全部意涵,第二所是也仅能在种属(eidos, genus)的层面指明第一所是的类。这直接揭露着,第一所是不仅作为一个专名,在其本质意义上是自身属于自身的。

综上,亚里士多德对第一所是既“不述说一个主词”也“不在任何载体中”这一划分指明了:第一所是在思维逻辑上的语义与其现实对象事物是同一的,且本质上自身属于自身。那么,第一所是就不仅作为主-谓结构中的最基本、最具体的词项,而是与现实相同一的,作为完全独立的、自存的实体存在。

上述第一所是拥有着语义与现实的同一性,但第一所是所指称的第一实体在这一意义下只能被认为是从思维对象上来看:被言语的逻辑所划定出的。也即,语词的逻辑分析所同一的,是通过思维将客体对象化归纳推理得到的表象,而却被表述成了具有本体意义的实体。从解决“存在与思维同一”的遗留问题——在不确定性的世界中找到确定性的真理——这里来看,以上提到的亚氏的工作只是将问题转换成了“思维中的‘存在’和思维同一”,确定性的获得只是出于以分析言语逻辑和归纳思维中对对象物的表象而得到的。也就是说,经验的不可靠问题——流变现象,倚靠着逻辑化语言被塑造成了仿佛具有着确定性的本体意义的实体,但实际上,经验性表象的不可靠性只是被遮蔽而非解决。如果想要将言语逻辑、表象、实体三者真正同一,则需要确保我们的逻辑与世界的真理有着先验的共同性,如此思维去认识表象时才可能获取真理。正如康德所说“赋予一个判断中的各种不同表象以统一性……把一种先验的内容带进它的表象之中……它们先天地指向客体”([9], pp. 55-56)。显然,在《范畴篇》中,亚里士多德是没有明确阐明这一问题的,范畴的推定,起码在《范畴篇》内推定的十范畴,并没有以一种思维的逻辑判断机能先验地从一个共同的原则中摄取出来。那么语言逻辑所对应的对象物实际是不加区分的感性的和经验的的东西,因此康德认为亚氏的范畴只是“漫游式”碰运气地归纳而来,“以这种方式是永远也看不出究竟为什么恰恰是这些而不是那些概念寓于纯粹知性中的”([9], p. 57)。可见作为试图以思维为存在划界的十范畴实际缺乏从逻辑出发而全然通达确定性存在的真理,而是思维在通过感性和经验为思维自身划界。

因此亚里士多德需要解决的问题是,如何使人类逻辑能够真正认识或者说对应自然存在物的真理性,而非陷于感性经验中,如何在逻辑、感性经验与存在三者间架起桥梁。对这一问题的处理,在《范畴篇》中似乎未有解决,但在亚里士多德的其他论著中有所。本文认为有两个部分:

其一是为感性经验确立可靠性,至少确保其来源是真实的存在,如此逻辑分析所倚凭的感觉材料是与自然无二的,这一工作在《灵魂论》中多有提现。《论灵魂》中将思维、感觉等的寓所归结于灵魂,灵魂为人类个体赋予认识自然且能够在自然中生存的机能、目的和动力,并且在灵魂中,思维作为机能能够处理感觉机能授予的素材。灵魂的本质就是存于现实的质料当中的,“灵魂的属性和生物的自然质料不能分离,它们的本性即存在于质料之中”([10], p. 7),亚里士多德找到了五种人类灵魂所共有的感觉机能:视、听、嗅、味、触。感觉机能的功用是“撇开感觉对象的质料而接受其形式,正如蜡块,它接受戒指的印迹而撇开铁或金,它所把握的是金或铜的印迹,而不是金或铜本身”([10], p. 62),正因感觉具有这样的特性——能够抛开质料而认识现实事物的形式的部分,所以亚氏认为“感觉对象的现实和感觉的现

实是同一的，虽然它们的本质并不是同一的”([10], p. 67)。因此，通过论说灵魂的感觉机能，可以知道人们所能拥有的感性经验与现实事物的确定性——形式，是能够相通的。这即架起了思维对象物和现实物间统一性的桥梁。

其二是建立起人类逻辑与自然物逻各斯的统一性。思维的对象物如果能够和现实物实现统一，那么接下来要解决的问题就是人类思维能够通达存在唯凭的能力——逻辑，即人类逻辑能否真正认识自然表现出的逻各斯真理。如果能够，即意味着人类的逻辑和自然的逻各斯要么在部分地重合，要么是同一的。亚里士多德认为是者能够被合乎逻辑地述说，“既然‘是者’(das Seiende)作为最普遍者述说一切，由此对于形而上学之对象来说就意味着：就它在心灵之外有某种‘是’(ein Sein)来说——这种‘是’与它同一并且在真正的方式上属于它，它包含着所有的东西”([11], pp. 67-68)。在《形而上学》中，亚里士多德清晰指出现实的是者是先于潜能的——“现实不论在原理上、还是在实体上都先于所有这类的潜能”([6], p. 185)，因此，作为现实的是者，其现实性是等同于《范畴篇》中划定的第一实体的。在这一意义上，本文认为尽管在《范畴篇》并未明示诸范畴的划分与存在物的逻各斯有何关联，但实际上对于亚里士多德而言，存在物的、自然的逻各斯是真实地体现于范畴概念当中。

亚里士多德全部的形而上学学说俱是由逻辑推求而来，虽其著作中体现出他对逻辑的、思维能够真正认识作为存在的是者这一立场的信念，但他并未像康德般检验过人的思维能力所能及之处。因此尽管我们可以认为“诸范畴不仅仅是一种框架概念，而且它们自身就是实在的概念，是‘外在与心灵的在其自身的是者’”([11], p. 126)。确乎是亚氏的看法，且他也指出，这种讨论是语言向度的——“如若有人寻求人何以是这样一种动物，这里很清楚，他所寻求的并不是关于是人的人何以是人，而是某物的述语何以依存于某物(这种依存应该是明白无误的，若非如此，就无从谈起了)”([6], pp. 160-161)，但仍可以看到，这种从语言逻辑能够通达事物逻各斯的信念——“依存应该是明白无误的”——被亚氏认为是自明性而不加探讨地信念着。换言之，《范畴篇》有一个基本的倾向，即人的逻辑与自然的逻各斯是同一的，且是不言自明的。

如亚里士多德在《范畴篇》中例证不带有中间者的相反者的一方因本性适于某些事物时提到“其中一方并不必然属于那能够接受它们的東西，除非某一方依其本性就属于某一事物，如‘是热的’就属于火……火不可能是冷的……仅仅属于其中一方依其本性必然属于它的那种东西”([8], p. 133)，可以清晰看出对于亚里士多德而言“是热的”这一属性，是不假思索地在本性上隶属于火这一存在物的，显而易见，“火是热的”这一叙述是基于人的感觉得出的，只从属于人的述说和判断当中，而并非火本身具有热的属性。亚里士多德将这一从属于人的诉说和判断客观化成了属于自然的逻各斯真理。

且再论上文所引《范畴篇》内容的前文，所谓“相反者……它们中的一个或另一个总是适于它们本性上出现于其中的事物或所谓述的事物之中”(同上)，“出现于(pephuke)”和“所谓述(katēgoreitai)”并列被用于描述属性之于存在物的关系，“出现于”意指实体在本体意义上拥有属性或至少在现象上有所显现，“所谓述”意指作为主词的第一所是与作为谓词的属性具有谓述关系，那么属性与实体的隶属关系在本体论意义上和语言逻辑意义上是同一的。这种同一性则并没有被加以论证。

巴门尼德述说“存在与思维同一”的遗留问题有两个，一是如何使思维如何对应真实存在；二是如果确定性的真理寓于存在，那么如何在现象的流变中把握这种确定性。对于第一个问题，亚里士多德在《范畴篇》中展现出的处理是：思维中的逻辑所能分析的感性经验与作为第一实体的自然存在物的逻各斯是同一的，这种同一在《范畴篇》中是不假思索的“明白无误”。对于第二个问题的处理则体现于《范畴篇》中对十范畴的划分。也即划分个体的两种范畴：本体意义的范畴——实体和其他范畴——可变属性。

个体，起码是作为对象物的个体，亚里士多德通过对第一所是的语义逻辑分析使得其具有了本体意义的确定性。而现实经验所给予的挑战是，如何解释世界的流变——这种不确定性是根植在现象界中的，

且恰恰是具现在感性个体中的。因此个体展现出两种倾向，一是作为第一所是所具备的不变的本体意义：自身是其所是；二是其在现象界的流变状态。

《范畴篇》的范畴划分弥合个体显露出的确定性与不确定性，继而在为个体赋予本体意义的确定性同时使之保有可变性，十范畴的划定，正是将首要范畴——实体作为范畴的确定性，其余九范畴：量、质、相对物、地点、时间、姿态、有、行动、遭受，则赋予了个体不确定性的流变性质，“‘所是’的固有属性就是：一方面自身同一且在数量上单一，另一方面能够容许相反的东西”([8], p. 114)。这意味着“所是”在本体意义上的两层含义：一是“自身同一”即自身是其自身且保持着自身，二是“数量上单一”则表明其存在的独立性。其余范畴则作为“所是”的变化的性质而在实体之中，“因为本体是其他一切属性的主体、基础。当主体、基础不变时，它所有的一切属性却可以不断发生变化”([12], p. 18)。

因此十范畴的划分使可感世界中的第一实体直接融汇了确定性的不变与现象的可变。从这一意义上，个体兼具了本体意义的实体范畴和现象意义的其余属性范畴。可以说，亚里士多德通过将个体确立为具有本体意义的第一实体，作为存在论的首要事物展开论说，将柏拉图理念论中两个世界的分离重新合并，将人类的逻辑而非灵魂作为思维者，将个体而非理念世界作为存在，使得思维和存在的所在回到了同一个世界。

亚里士多德对第一所是的界说和十范畴的划分处理了上述的两个问题，但同时带来了新的问题，当我们说作为第一所是的个体同时具备着确定性的本质和不确定性的属性时，我们不得不承认，如果我们依赖的感觉是真实的，那么作为实体的个体的生灭就是真实的，但同时第一实体作为最严格、最初始、最根本意义上的实体，其必然也具有确定性的本质来使它自身是其所是。亚里士多德并不排斥感觉，且希望用理论保护它，“他确信，真理必定与我们在周围明显所见的一切和谐一致。哲学的要义不是要破坏我们前理论的信念，而是帮助我们理解它们”([13], p. 65)。在《范畴篇》讨论运动的种类时就指明生成和毁灭作为一组相反者。这种生灭的事实带来的后果就是，第一实体需要具有确定性，但确定性不是来自第一实体，那么其确定性从何得到？

显然，后期亚里士多德的形式和质料的学说清晰阐明了这一问题，形式正是可感事物的确定性来源，质料则赋予其可感性和可变性。本文认为在《范畴篇》中，亚里士多德已有处理这一问题的尝试，但此时亚里士多德“还没有发展出后面的概念系统，还不能将苏格拉底这样的具体事物看作形式与质料的复合物。他知道苏格拉底有一个本质，但是他还不认为这个本质就是苏格拉底形式的方面，而他的身体就是质料”([13], p. 312)，苏格拉底仅作为具体的第一实体，故而《范畴篇》最终并未解决这一问题。

《范畴篇》对个体确定性的来源问题体现于第一所是到第二所是的抽象，“‘第二所是’，指的是那些首要地被称为‘所是’的东西存在于其中的‘种’以及那些种的‘属’”([8], p. 109)，如当我们述说“这一个”人或苏格拉底时，意指那个可感的、具体的个别的人，此人是第一实体，不能在载体中也不能述说一个主词。而第二所是“同样不在载体中……逻各斯和名称都能谓述主词；因为人的逻各斯能谓述某一个别的人，动物的逻各斯也同样如此”([8], p. 111)。那么第二所是之所以是“所是”不在于其“在载体中”，而在于其“能谓述主词”，该谓述关系能够成立即表示着第二所是的逻各斯必然有与第一所是重合的部分，如说“苏格拉底是人”，即表示着苏格拉底的逻各斯和“人”的逻各斯有重合的部分。然而二者间的逻各斯是何种关系才使得两种所是能够形成主谓关系？可以反过来看，我们说“人是苏格拉底”是不符合谓述关系的，也就是说苏格拉底是不能用来述谓“人”的。也即是说第二所是的逻各斯可以述说第一所是的逻各斯，反之不行。已知“人”是作为种属的类概念，而苏格拉底则是具体，是可以生成和毁灭的，那么，“人”的概念能够述谓苏格拉底即表示“人”的逻各斯具有使苏格拉底能够被谓述成人的确定性，因此亚里士多德会说：“种和属就‘所是’来标明质——因为它们意指某种‘所是’”([8], p. 112)，也即，苏格拉底本质上之为人的确定性实际来自于第二所是“人”。

但这又引发了一个问题，苏格拉底之所以能够作为第一所是，是由于抽象概念的人以一种下降逻辑为具体的苏格拉底赋予确定性。而从语词逻辑分析来看，第二所是的定义是从对第一所是的谓述关系和实体性分析而来，是具体存在到普遍存在、自然物到概念，思维逻辑的对象从自然上升到形式。

因此在《范畴篇》中，我们说确定性和不确定性被统一于第一实体中，可以说不确定性作为特殊属性存于第一实体中是由于偶性，而确定性如何进入可生灭的第一实体当中，《物理学》中也清晰说明过“没有任何事物能在绝对的意义下，由不存在产生”([14], p. 26)，也就是说，第一实体的产生不是凭空的，它需要有某种来源，或至少需要某种“缺乏”。如果确定性使第一实体得以产生，那么确定性就需要有一个相较于第一实体在前的来源或载体，而在《范畴篇》，第一实体被认为是具有首要性的——这是存在论的出发点，那么，确定性的来源就没有被澄清。

4. 结语

《范畴篇》中暗含着对“存在与思维同一”问题的处理，落脚于通过言语逻辑分析使第一实体在作为被言说和思维的对象的同时兼具存在的确定性真理。由此研究存在实际是研究作为人的思维对象物的存在，正如海德格尔所言“亚里士多德遵循的是生命借以对它本己的交道方式 *empeiros* [经验、认识]、*techne* [料理着——制造着的操作]作出阐释的那些实际的‘看作方式’”([4], p. 59)。而区别于中后期亚里士多德在《形而上学》和《物理学》清晰建构出形式质料的学说，《范畴篇》没有对第一实体加以结构分析，而是从言说的谓述关系：“也就是给出一个主体本质的谓述”([13], p. 308)——着手论证其本体论层面的第一性，但第一实体在感觉经验上的生灭与其真理确定性的规定相背离。因此《范畴篇》实现的仅是以一种分析的语言对感觉经验进行合逻辑地述说，至于这一述说——被塑造成“存在与思维同一”的出发点的第一实体——其真实性的保证就只来源于对“人的逻辑与自然存在的逻各斯同一”这一命题为真的信念了。

参考文献

- [1] 第欧根尼. 名哲言行录[M]. 马永翔, 等, 译. 长春: 吉林人民出版社, 2011.
- [2] 巴门尼德著作残篇[M]. 李静滢, 译. 广西师范大学出版社, 2011.
- [3] 海德格尔. 形而上学导论[M]. 熊伟, 王庆节, 译. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [4] 海德格尔. 对亚里士多德的现象学诠释[M]. 孙周兴, 译. 北京: 商务印书馆, 2022.
- [5] 周昌忠. 亚里士多德逻辑哲学[M]. 北京: 商务印书馆, 2023.
- [6] 亚里士多德. 形而上学[M]. 苗力田, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2003.
- [7] 赫西俄德. 工作与时日神谱[M]. 张竹明, 蒋平, 译. 北京: 商务印书馆, 2017.
- [8] 亚里士多德. 《范畴篇》笺释: 以晚期希腊评注为线索[M]. 溥林, 译笺. 上海: 华东师范大学出版社, 2014.
- [9] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒, 译. 北京: 人民出版社, 2017.
- [10] 苗力田, 主编. 亚里士多德全集(第3卷)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1992.
- [11] 布伦塔诺. 根据亚里士多德论“是者”的多重含义[M]. 溥林, 译. 北京: 商务印书馆, 2021.
- [12] 汪子嵩. 亚里士多德关于本体的学说[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2014.
- [13] 李尔. 理解的欲求: 亚里士多德哲学导论[M]. 刘玮, 译. 北京: 北京大学出版社, 2021.
- [14] 亚里士多德. 物理学[M]. 张竹明, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.